

# LA CRISTOLOGÍA FEMINISTA

JOSÉ ANTONIO RIESTRA

La cristología feminista se apoya metodológicamente en la teoría feminista. Para Catherine M. LaCugna, el feminismo cristiano, que no se puede confundir con lo que se conoce con el nombre de teología de la mujer, es una «crítica del sexismo básico de la tradición cristiana en cuanto ha valorizado a los hombres por encima de las mujeres, ha visto la experiencia masculina como normativa para la experiencia de las mujeres, ha imaginado a Dios con metáforas predominantemente masculinas, o ha usado el mensaje cristiano para apoyar la violencia contra las mujeres»<sup>1</sup>. El feminismo antes que una teoría académica es el fruto de la convicción de mujeres cuya experiencia les dice que el reino de Dios predicado por Jesús se basa en un orden de relaciones entre las personas diferente al que prevalece en la actualidad<sup>2</sup>.

La teología feminista se encuadra normalmente en el ámbito de las teologías de la liberación, y forma parte de aquellos otros movimientos que se consideran enraizados en el evangelio y buscan la emancipación de la opresión política, económica y racial<sup>3</sup>. Entre los rasgos propios de esta corriente teológica que pueden destacarse, uno es el de apoyarse en la llamada teología política y en la hermenéutica filosófica; otro, el de basarse en la categoría clásica de la teo-

1. *Introduction*, en Catherine M. LACUGNA (ed.), *Freeing theology. The essentials of theology in feminist perspective*, Harper, San Francisco 1993, p. 2.

2. *Ivi*.

3. Cfr. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Feminist Theology is a Critical Theology of Liberation*, «Theological studies» 36/4 (1975) 605-625; ID., *Critical Social Theory and Christology. Toward an Understanding of Atonement and Redemption as Emancipatory Solidarity*, «Proceedings of the Catholic Theological Society of America» 30 (1975) 63-110; C. HEYWARD, *Doing Feminist Liberation Christology. Moving Beyond «Jesus of History» and «Christ of Faith»: A Methodological Inquiry*, en C. HEYWARD (ed.), *Speaking of Christ. A Lesbian Feminist Voice*, The Pilgrim Press, New York 1989, pp. 16-31; T.M. HINGA, *Jesus Christ and Liberation of Women in Africa*, en M.A. ODUYOYE-M.R.A. KANYORO (ed.), *The Will to Arise. Women, Tradition and the Church in Africa*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1992, pp. 183-194.

ría feminista de la experiencia y, por último, el carácter no dogmático de bastantes de estos estudios, en el sentido de que las aportaciones de no pocas de estas estudiosas suelen plantearse en muchas ocasiones sin referencia doctrinal a la propia confesión religiosa<sup>4</sup>.

# 1. LAS MUJERES DE LA BIBLIA Y LA BIBLIA DE LAS MUJERES

Los orígenes de la teología feminista están íntimamente ligados al estudio de la Biblia. Habitualmente se remontan al final del siglo pasado y, en concreto, al grupo de estudio de la Biblia que había organizado en los Estados Unidos de Norteamérica Elizabeth Cady Stanton (1815-1902). Fruto de su trabajo fue la publicación en 1885 de la «Woman's Bible»<sup>5</sup>, cuya edición dirigió ella misma y que produjo abundante polémica no sólo en el mundo protestante americano sino incluso en el seno del movimiento sufragista, que lo consideró un error político<sup>6</sup>. Otra faceta importante de esta mujer fue precisamente su activa participación en ese movimiento en favor del voto femenino. En 1869, en efecto, junto con Susan B. Anthony (1820-1906), había fundado la «Woman Suffrage Association», fruto maduro de unos esfuerzos que habían comenzado años antes, en 1848, en Seneca Falls (Nueva York), donde tuvo lugar la primera «American Woman's Rights Convention»<sup>7</sup>. Estos dos aspectos —lo

4. Sobre estos temas puede verse nuestro trabajo, con la bibliografía allí mencionada, *Los movimientos feministas y su significación teológica: la mariología feminista*, «Estudios marianos» 62 (1996) 3-42; cfr. también, entre otros, F. MARTIN, *The feminist question. Feminist theology in the light of christian tradition*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1994; M. HAUKE, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, MM Verlag, Aachen 1993 (existe traducción inglesa: *God or Goddess? Feminist theology: what is it? where does it lead?*, Ignatius Press, San Francisco 1995).

5. Fue revisada en 1888 y otra vez entre 1895 y 1898. Ha sido reeditada en 1974, por la Arno Press Inc., New York, con el título: *The Original Feminist Attack on the Bible (The Woman's Bible)*. Entre 1974 y 1990 ha sido reeditada catorce veces.

6. Un buen resumen de los motivos que dieron origen a la «Woman's Bible» y de la sucesiva controversia se encuentra en M. PERRONI, *Lettura femminile ed ermeneutica del Nuovo Testamento: Status quaestionis*, «Rivista biblica» 41 (1993) 325 ss.; cfr. también M. FARINA, *Donna e teologia: dibattito aperto*, en A. Colombo (cur.), *Verso l'educazione della donna oggi*, LAS, Roma 1989, pp. 99 ss.; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 447-480; J. SMYLYE, *The Woman's Bible and the Spiritual Crisis*, «Soundings» 59 (1975) 305-328; E.C. HUBER, *They Weren't Prepared to Hear. A Close Look at the Woman's Bible*, «Andover Newton quarterly» 16 (1976) 271-276.

7. Hay que señalar que ya en 1647 Margaret Brent había pedido en Maryland el derecho de voto para la mujer. Y tampoco puede olvidarse la figura de Abigail Adams, mujer del segundo presidente americano. Cfr. W.L. O'NEILL, *Everyone was brave (the rise and fall of feminism in America)*, Quadrangle Books, Chicago 1969; *The Woman Movement. Feminism in the United States and England*, Allen Unwid Ltd., London 1969.

político y lo religioso— estarían siempre presentes en su vida y en su trabajo. Para ella la interpretación de la Biblia será siempre un acto político.

En las batallas políticas que surgieron en los Estados Unidos el siglo pasado en torno al voto femenino, el texto que más se utilizaba para negarlo era la Biblia. Por eso en el origen de la «Woman's Bible» se encuentra el deseo de denunciar las injusticias que se cometían contra la mujer y que pretendían apoyarse en la Escritura y en su interpretación. La tarea de dar una interpretación feminista de la Biblia se había convertido en una necesidad política, ya que la Biblia se estaba usando para defender la subordinación de la mujer, para impedir su emancipación. Se estimaba que la Biblia es un texto patriarcal y androcéntrico<sup>8</sup>: escrita por hombres, refleja la mentalidad y los intereses de los hombres. No es simplemente que la interpretación que se ofrece de la Biblia sea androcéntrica, es que el mismo texto bíblico está redactado por varones y es producto de una cultura patriarcal. Esa mentalidad y esos intereses siguen estando presentes también en las interpretaciones científicas de la Biblia realizadas por los exégetas, los cuales estarían interesados en proporcionar una justificación teológica al carácter patriarcal de la fe cristiana.

La tarea de reinterpretar las Escrituras era importante a los ojos de Elizabeth C. Stanton a causa de la interacción entre los diversos aspectos de la vida del hombre. Le parecía ilusorio pensar que era posible dedicarse a los problemas políticos, aparentemente más acuciantes, al margen de esa reinterpretación que se había propuesto llevar a cabo, pues semejante actitud denotaba que no se había captado la influencia política que la Escritura tenía en las diversas confesiones protestantes, en la sociedad y en la vida de cada mujer.

El trabajo que realizó el grupo de Elizabeth C. Stanton consistió en un análisis de todos los pasajes bíblicos que hacían referencia a la mujer, siguiendo para ello los métodos de lo que denominaba la «alta crítica» exegética, es decir, la metodología histórico-crítica propia del protestantismo liberal de su época.

La importancia atribuida a la exégesis bíblica ya desde los comienzos del movimiento feminista explica su presencia siempre vivaz en el campo de la teología feminista y, en concreto, la importancia

8. Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Le donne di fronte alla Bibbia. Linee di ermeneutica biblica femminista*, «Credere oggi» 12/2 (1992) p. 68. Cfr. también de esta autora, *Il soggetto e la parola dell'altro. A proposito della interpretazione femminista della Bibbia*, «Annali di storia dell'esegesi» 7 (1990) 323-334, y *Dio e il paradigma della differenza: sottrarsi e essere sottratto?*, en E. GUERRIERO-A. TARZIA (ed.), *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 185-210.

que ha asumido en los estudios de cristología. La metodología usada se ha ido renovando al compás del desarrollo de las ciencias bíblicas, pero ha puesto también de manifiesto algunos problemas que vale la pena mencionar.

Uno de ellos es, en mi opinión, el tema relativo a la inspiración bíblica. Se trata de algo ya presente en la misma Elizabeth C. Stanton y que de un modo u otro serpea en los escritos de no pocas de las estudiosas feministas que se dedican a la Biblia. En realidad es uno de los grandes temas teológicos de nuestros días, que espera aún un estudio amplio y profundo, pues desde el Concilio Vaticano II, que ha supuesto un florecer de los estudios bíblicos en el mundo católico, son pocos los trabajos dogmáticos que abordan la inspiración en su conjunto y ofrezcan una síntesis de las potencialidades de la doctrina conciliar y de sus desarrollos posteriores<sup>9</sup>.

Stanton opinaba que la tesis de la inspiración literal de la Biblia carece de sentido y sostenía que los textos bíblicos de carácter peyorativo para las mujeres no son textos inspirados. Ciertamente se daba cuenta del impacto que esta tesis tiene en la teología cuando sostenía que «*The Woman's Bible* se presenta como una verdadera bendición para la lectora ordinaria. Le dice que el Libro no ha sido escrito por el buen Dios; que la escena del jardín es una fábula; que esa no tiene ninguna responsabilidad respecto a las leyes del universo. Los estudiosos y los científicos cristianos no le dirán nunca esto, porque se han dado cuenta de que es la llave de la situación. Si quitamos del cuadro la serpiente, el árbol frutal y la mujer, no tendremos la caída, ni un Juez ceñudo, ni un infierno o un castigo eterno y, por tanto no tendremos necesidad de un Salvador. Y entonces se caen los fundamentos de toda la teología cristiana. Este es el motivo por el cual en todas las investigaciones bíblicas y en la alta crítica, los estudiosos no abordan nunca la posición de las mujeres»<sup>10</sup>.

9. Sobre la inspiración, cfr. M. TABET-P. GIRONI, *Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Apollinare Studi, Roma 1996, pp. 27-50; ID., *Ispirazione. Condiscendenza ed Incarnazione nella teologia di questo secolo*, «Annales Theologici» 8/2 (1994) 235-283; L. ALONSO SCHÖKEL-A.M. ARTOLA (ed.), *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución «Dei verbum» del Vaticano II sobre la divina Revelación*, Universidad de Deusto-El mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1991; A.M. ARTOLA-J.M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y palabra de Dios, (Introducción al estudio de la Biblia, 2)*, Verbo Divino-Institución San Jerónimo, Estella 1990; A. IBÁÑEZ ARANA, *Inspiración, inerrancia e interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II*, Eset, Vitoria 1987; L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, 3.<sup>a</sup> ed. [«Academia christiana», 27], Guadarrama, Madrid 1986; A.M. ARTOLA, *De la revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica* [«Teología Deusto», 17], Universidad de Deusto, Bilbao 1983.

10. A.S. KRADITOR (ed.), *Up from the Pedestal. Landmark Writings in the American Women's Struggle for Equality*, Quadrangle Books, Chicago 1968, p. 119.

Nos encontramos así ante un libro, la Biblia, que en parte estaría inspirado y en parte no. Y aparece entonces el problema de determinar el criterio en base al cual poder dilucidar el carácter inspirado de los textos, con la intención de poder teóricamente afirmar el carácter patriarcal del lenguaje bíblico sin tener que afirmarlo también del contenido<sup>11</sup>, de poder distinguir entre los que serían textos aceptables y textos rechazables. Es el tema tan conocido en la exégesis protestante del canon dentro del canon. Y surge también la necesidad de afrontar la cuestión de la eventual separabilidad entre un texto considerado androcéntrico y el mensaje revelado<sup>12</sup>.

El tema de la inspiración está también presente, y en ocasiones de modo más radical, en las exégetas feministas contemporáneas. Elisabeth Schüssler Fiorenza estima que «como el debate sobre *The Woman's Bible* fue estimulado por la controversia y por los ataques contra el movimiento de las mujeres del siglo pasado, la discusión se centra antes que nada en el valor de revelación que la Biblia tiene para nuestro tiempo. Mientras que aquellos que se oponen a la paridad de la mujer sostienen que la Biblia exige su sumisión, los defensores de la Biblia mantienen que cuando se lee así la Biblia, se la interpreta mal. Mientras Cady Stanton subrayaba el carácter androcéntrico de la Biblia para demostrar que sus textos misóginos no son la palabra de Dios sino la de los hombres, las feministas postcristianas radicalizan su posición y rechazan no sólo la Biblia sino también a aquellas mujeres que siguen profesando la fe bíblica patriarcal»<sup>13</sup>.

Este problema aflora también en los escritos de algunas exégetas feministas católicas actuales. Es el caso, por ejemplo, de la misma E. Schüssler Fiorenza, que piensa que «el debate feminista a que ha dado origen *The Woman's Bible* se centra en los problemas de la legítima-

11. Cfr. L.M. RUSSELL, *Teologia femminista*, Queriniana, Brescia 1977.

12. Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Le donne di fronte...*, cit., p. 79. Sobre este punto no hay coincidencia entre las mayores exponentes de la teología feminista: cfr. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di Lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990 (la edición original americana es de 1983. Existe traducción castellana: *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996. Una crítica de las posiciones exegéticas defendidas en esta obra por la autora, puede encontrarse en G. SEGALLA, *L'ermeneutica biblica femminista di E. Schüssler*, Fiorenza, «Studia Patavina» 37/3 (1990) 147-161; ID., *La volontà di scegliere o di respingere: la prosecuzione del nostro lavoro critico*, en L.M. RUSSELL (ed.), *Interpretazione femminista della Bibbia*, Cittadella Editrice, Assisi 1991, pp. 177-195; R. RADFORD RUETHER, *L'interpretazione femminista: un metodo di correlazione*, *ivi*, pp. 157-176; L.M. RUSSELL, *L'autorità e la sfida dell'interpretazione femminista*, *ivi*, pp. 196-210.

13. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di Lei...*, cit., p. 49. Esta es la postura, por ejemplo, que Mary Daly defiende en su libro *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston 1978, donde propone una «Ekklesia» formada sólo por aquellas mujeres que hayan conseguido superar el patriarcado.

ción o rechazo teológico de la Biblia más que en la reconstrucción histórica feminista»<sup>14</sup>. Aunque piensa que es necesario, desde el punto de vista metodológico, dejar entre paréntesis el argumento de la legitimación teológica, al menos hasta que las mujeres puedan tener un papel importante como sujetos de la historia o hasta que se les devuelva la historia bíblica<sup>15</sup>, se ve obligada a tomar postura en torno al tema, y afirma que «en la medida en que los textos bíblicos androcéntricos se prestan a la perpetuación y a la legitimación de esta opresión patriarcal, del olvido, más o menos del silencio y del erradicamiento del recuerdo del sufrimiento de las mujeres, en esa medida han de ser desmitificados en cuanto codificaciones androcéntricas del poder y de la ideología patriarcales, que no pueden afirmar que son la Palabra de la Revelación de Dios»<sup>16</sup>.

En realidad, nos encontramos ante una valoración teológica que afirma encontrar el criterio acerca de la inspiración o no de un texto en un criterio externo: la lucha de las mujeres para liberarse de cualquier tipo de opresión patriarcal. De ahí que sólo aquellos textos que rompen críticamente el caparazón de la cultura patriarcal poseen autoridad teológica de revelación<sup>17</sup>. Hay aquí una ampliación del campo de investigación: de los textos referentes a las mujeres, objeto del trabajo que coordinó Stanton, a todos los textos de la Biblia. Y también hay un desplazamiento del mensaje revelado, en cuanto la Revelación no se encontraría en los libros sagrados sino en la experiencia y en la comunidad cristiana. Precisamente por esto los textos no serían más que distorsiones androcéntricas, fruto de la cultura patriarcal y de las estructuras socio-eclesiales de su época, de lo que fue la vida y el ministerio de Jesús y de su movimiento.

Como señala esta estudiosa católica, este nuevo paradigma de la revelación bíblica está en contraste con «la práctica actual de las Iglesias que definen explícita o implícitamente la autoridad bíblica y el canon de revelación en relación a sus centros de poder eclesial evidentes u ocultos. Mientras que la Iglesia católica romana ha hecho explícito este procedimiento hermenéutico, otras Iglesias cristianas lo siguen implícita o prácticamente»<sup>18</sup>.

14. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di Lei...*, cit., p. 49.

15. *Ivi*.

16. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di Lei...*, cit., p. 55.

17. Cfr. *ivi*. Esta postura ha sido criticada también en el seno de la teología feminista. Así, por ejemplo, la teóloga protestante Pamela Dickey Young sostiene que si bien se puede aportar a la teología la perspectiva feminista y utilizar la experiencia de las mujeres, especialmente la experiencia feminista, en la construcción de una teología feminista, la norma de la teología cristiana ha de encontrarse en una fuente cristiana: cfr. *Feminist Theology/Christian Theology. In Search of Method*, Fortress Press, Minneapolis 1990.

18. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di Lei...*, cit., p. 57.

¿Qué nos garantiza la validez del criterio adoptado para decidir acerca de la validez de un texto? ¿En base a qué criterio juzgo los distintos criterios adoptados por las diversas escuelas? ¿No se corre el riesgo de reducir apresuradamente el contenido y la autoridad de la Escritura? ¿Qué es lo que permite calificar como teológico este tipo de trabajos?

La teología feminista no suele considerar la eclesialidad de la fe, ni siquiera en el ámbito de las estudiosas católicas. Se habla sobre todo de fe bíblica, aunque la consistencia de esta fe quedará luego a merced de lo que en cada caso se acepte de la Biblia. Pensamos que no basta decir que «aunque el análisis histórico-crítico de la Biblia se haya desarrollado más allá y en contra de una interpretación doctrinal de la Escritura y haya desafiado un control clerical de la teología, a pesar de esto, mientras se mueva entre los confines del canon e institucionalmente en el ámbito de las escuelas cristianas de teología, tiene como presupuesto hermenéutico suyo un compromiso teológico»<sup>19</sup>. Hoy en día la presencia de estos requisitos no son ya una garantía. El criterio del canon no parece que pueda mantenerse en el seno de la teología feminista, a causa sea de la variedad confesional de las estudiosas feministas sea de las grandes diferencias existentes entre ellas, debidas a la diversidad de las escuelas, de métodos y de autores, que comprende toda la gama existente entre las teólogas y las teólogas feministas. El segundo criterio ofrece también serias dificultades, pues no todo discurso sobre Dios es un discurso teológico y tampoco lo garantiza el sitio donde tenga lugar. Como ponen de manifiesto actualmente los estudios de lo que se conoce con el nombre de la *Third Quest* —la tercera búsqueda— del Jesús histórico, las preocupaciones teológicas están cada vez menos presentes en los recientes estudios sobre Jesús, no sólo porque las eventuales relaciones entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe parecen interesar relativamente poco sino también porque este tipo de trabajos, de naturaleza prevalentemente interdisciplinar, no se realiza en centros teológicos sino en instituciones de carácter civil<sup>20</sup>. Este hecho refleja «el nuevo escenario de gran parte de la investigación de la *Third Quest* en los secularizados Departamentos de Estudios Religiosos donde el estudio de la religión como fenómeno humano se lleva a cabo con métodos interdisciplinarios»<sup>21</sup>.

19. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di Lei...*, cit., p. 15.

20. Cfr. R. AGUIRRE, *Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann*, «Estudios bíblicos» 54 (1996) 441.

21. M. EUGENE BORING, *The Third Quest and the Apostolic Faith*, «Interpretation» 50 (1996) 343

Desde el punto de vista metodológico, el uso de los métodos histórico-críticos es, para la teología feminista, por el mismo tipo de investigación a realizar, un requisito irrenunciable<sup>22</sup>. El estudio del texto es, en efecto, de importancia básica si se quieren corregir interpretaciones o traducciones que se considera que se apartan ya de un eventual planteamiento pre-patriarcal. Pero en ocasiones puede correrse el riesgo de confundir la exégesis bíblica con la metodología histórico-crítica, riesgo aún más grande si se prescinde de los aspectos doctrinales involucrados. Aunque la metodología histórico-crítica sea una parte importante de la labor exegética, no es el todo, y en ningún caso es la base sobre la que descansa la fe. A este problema se refería hace ya años un autor no ciertamente muy simpatizante con la teología católica como Karl Barth, cuando escribía en el prólogo de la primera edición de su comentario a la Carta a los Romanos: «Pablo ha hablado como hijo de su tiempo a sus contemporáneos. Pero mucho más importante que esta verdad es esta otra: que él habla como profeta y apóstol del reino de Dios a todos los hombres de todos los tiempos. Hay que tener en cuenta las diferencias que hay entre entonces y ahora, entre aquellos lugares y éstos. Pero la finalidad de la consideración sólo puede ser la de llegar al reconocimiento de que estas diferencias *no* tienen *ninguna* importancia en la esencia de las cosas. El método histórico-crítico de la investigación bíblica tiene su razón de ser: tiene como finalidad el preparar la comprensión, lo que nunca es superfluo. Pero si tuviese que elegir entre ese método y la antigua doctrina de la inspiración, elegiría decididamente esta última: tiene una mayor razón de ser, más profunda, más *importante*, porque se refiere al trabajo mismo de la comprensión, sin el cual cualquier preparación carece de valor. Estoy contento de no tener que elegir entre las dos. Pero toda mi atención se ha dirigido a penetrar *a través del* elemento histórico, en el Espíritu de la Biblia, que es el Espíritu eterno»<sup>23</sup>.

## 2. DEL JESÚS DE LA BIBLIA A LA CRISTOLOGÍA FEMINISTA

Si nos hemos detenido brevemente en exponer algunos rasgos de los estudios bíblicos feministas es porque lógicamente el Nuevo Testamento desempeña un papel muy importante en los estudios de cristología y porque algunos de los temas que han aflorado en nuestra ex-

22. Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, p. 463.

23. Karl BARTH, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, Hg. Hermann SCHMIDT, en *Gesamtausgabe. II. Akademische Werke*, Theologischer Verlag, Zürich 1985, p. 8. La traducción es nuestra.



posición son muy tratados en los estudios cristológicos. Y, a salvo las diferencias que puedan encontrarse entre las estudiosas, reflejan también el cambio de esquema hermenéutico que la teología feminista supuso respecto a la que se presentaba como una teología de la mujer, como el estudio de la mujer en la biblia, etc.: la búsqueda «de una teoría hermenéutica feminista que recupere plenamente la subjetividad femenina, sea en términos operativos, como sujeto que hace la historia, sea en términos hermenéuticos, como sujeto que interpreta la historia»<sup>24</sup>.

La teología feminista no propende demasiado hacia los estudios sistemáticos, hacia el tratado teológico. Más que dogmática tiende a ser bíblica y prefiere concentrarse sobre algunos temas que le resultan más connaturales en vez de ofrecer un panorama de todas las ramas del saber teológico. Esto explica que los estudios cristológicos feministas sean relativamente recientes, y sólo desde hace pocos años comienzan a aparecer tímidamente algunos estudios de carácter más sistemático. Por este motivo, nos parece que puede resultar interesante subrayar algunos de los rasgos que caracterizan estos trabajos, sin ánimo de ser exhaustivos. Punto significativo de referencia del interés feminista por la cristología es un artículo de Rosemary Radford Ruether, publicado en 1980: *Cristología y Feminismo. ¿Puede un Salvador masculino ayudar a las mujeres?*<sup>25</sup>. Desde entonces se han multiplicado los estudios de cristología feminista, que ofrecen una gran variedad de posturas, tanto teológicas como teoréticas<sup>26</sup>.

24. M. PERRONI, *Lettura femminile ed ermeneutica...*, cit., p. 328.

25. En M. HUNT-R. GIBELLINO (ed.), *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, Queriniana 1980, pp. 126-140. Sobre el pensamiento de esta teóloga feminista, cfr. entre otros: M.H. SNYDER, *The Christology of Rosemary Radford Ruether. A Critical Introduction*, Twenty-third Publications, Mystic (CT) 1988; N.J. ANSELL, «The woman will overcome the warrior». *A dialogue with the Christian/feminist theology of Rosemary Radford Ruether*, University Press of America, Lanham (Md.) 1994; Elizabeth Green, *Hacia una escatología ecológica y feminista: el pensamiento de Rosemary Radford Ruether*, «Studium Ovetense» 18 (1990) 101-152; T.I. MEGILL-COBBLER, *Women and the Cross: Atonement in Rosemary Radford Ruether and Dorothee Sölle*, Diss. Princeton Theological Seminary, 1992.

26. Cfr. entre otros estudios, R.C. WAHLBERG, *Jesus according to a Woman*, New York, Paulist Press 1975; D. TENNIS, *Reflections on the Maleness of Jesus*, en «Cross currents» 28 (1978) 137-140; R.C. WAHLBERG, *Jesus and the Freed Women*, New York, Paulist Press 1978; H. WOLFF, *Jesus, der Mann*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1979; E. MOLTSMANN-WENDEL (ed.), *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, Gütersloh, Gerd Mohn 1980; R. RADFORD RUETHER, *To Change the World. Christology and Cultural Criticism*, Crossroad, New York 1981; P. WILSON-KASTNER, *Faith, Feminism, and the Christ*, Fortress, Philadelphia 1983; B. WITHERINGTON III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; G.R. LILBURNE, *Christology in dialogue with feminism*, «Horizons» 11 (1984) 7-27; N. FILIPPI, *Donna e cristologia. Introduzione*, en C. MILITELLO (ed.), *Teologia al femminile*, Edi Ofes, Palermo, 1985, pp. 57-63; J. GRANT, *White Women's Christ, Black Women's Jesus*, Scholar Press, Atlanta 1985; C. MULACK (ed.), *Jesus, der Gesalbte der*

## 2.1 Algunos rasgos comunes

La cristología feminista se basa en la experiencia de la mujer en la Iglesia, en la experiencia de Cristo resucitado, vivo y presente: «es Cristo mediado por la Iglesia y la tradición, pero es también una presencia cuya realidad y cuya fuerza van más allá de esas mediaciones (...) Como la idea latinoamericana de un Jesús liberador que está dentro pero también más allá del Cristo del culto y del dogma, así las percepciones que las mujeres tienen de Cristo se fundamentan en su iglesia, en sus sacramentos, en su predicación y en la vida comunitaria, pero tienen también otra fuente en la conciencia colectiva, propiciada por la gracia, de un feminismo cristiano crítico»<sup>27</sup>. Se trata, por otro lado, de una experiencia que es bastante independiente del culto

*Frauen*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1987; P.J.M. ROBINSON, *Very Goddess and Very Man: Jesus' Better Self*, en K.L. KING (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Fortress Press, Philadelphia 1988, pp. 113-135; R.N. BROCK, *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, Crossroad, New York 1988; C. HEYWARD, *Speaking of Christ. A Lesbian Feminist Voice*, The Pilgrim Press, New York 1989; M. GREY, *Redeeming the Dream. Feminism, Redemption and Christian Tradition*, SCM Press, London 1989; E. AMOAH-M.A. ODUYOYE, *The Christ for African Women*, en V. FABELLA-M.A. ODUYOYE (ed.), *With Passion and Compassion. Third World Women doing Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1989, pp. 35-46; M. GREY, *Feminism, Redemption and the Christian Tradition*, Twenty-Third, Mystic (CT) 1990; E. LEONARD, *Women and Christ. Toward Inclusive Christologies*, «Toronto journal of Theology» 6 (1990) 266-285; R. RADFORD RUETHER, *Kann Christologie befreit werden von Patriarchalismus?*, en R. BERNHARDT (ed.), *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, Mohn, Gütersloh 1991, pp. 120-136; D. STRAHM-R. STROBEL (ed.), *Vom Verlangen Nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Exodus, Freiburg-Luzern 1991; E.A. JOHNSON, *La maschilità di Cristo*, «Concilium. Rivista internazionale di teologia» 27/6 (1991) 142-152; D.W. ODELL-SCOTT, *A Post-Patriarcal Christology*, Scholars Press, Atlanta 1991; C.W. BYNUM, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books, New York 1991; B. NEWMAN, *The Pilgrimage of Christ-Sophia*, «Vox Benedictina» 9 (1992) 9-37; J. GIBSON, *Could Christ Have Been Born a Woman?*, «Journal of feminist studies in religion» 8/1 (1992) 65-92; M.R. D'ANGELO, «Abba» and «Father»: *Imperial Theology and the Jesus Traditions*, «Journal of biblical literature» 111 (1992) 611-630; ID., *Theology in Mark and Q: Abba and «Father» in Context*, «Harvard theological review» 85 (1992) 149-174; ID., *Re-membering Jesus. Women, Prophecy, and Resistance in the Memory of the Early Churches*, «Horizons» 19 (1992) 199-218; E. MOLTSMANN-WENDEL, *Christ in Feminist Context*, en H. REGAN-A.J. TORRANCE (ed.), *Christ and Context. The Confrontation between Gospel and Culture*, T. & T. Clark, Edinburgh 1993, pp. 105-116; J. DEWEY, *Jesus' Healings of Women: Conformity and Non-Conformity to Dominant Cultural Values as Clues for Historical Reconstruction*, en E.H. LOVERING (ed.), *Society of Biblical Literature, 1993. Seminar Papers*, Scholar Press, Atlanta 1993, pp. 178-193; M. STEVENS (ed.), *Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology*, Paulist Press, Mahwah (NY) 1993; J.M. HOPKINS, *Towards a feminist christology: Jesus of Nazareth, european women and the christological crisis*, Pharos, Kampen 1994; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, Continuum, New York 1994; E. GREEN, *Indirizzi di cristologia femminista*, «Protestantesimo» 49 (1994) 354-366; A. BANDERA, *Redención, mujer y sacerdocio*, Palabra, Madrid 1995.

27. A. CARR, *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana ed esperienza delle donne*, Queriniana, Brescia 1991, pp. 198-199.

religioso, en el sentido de que lo primario es la experiencia, que aunque pueda ciertamente estar en función de las propias creencias religiosas no depende de ella, por lo que resultaría en principio perfectamente divisible. El ambiente en que se trabaja es más propio de un pluralismo dogmático que de uno teológico.

Otra característica es quizá la poca atención que se presta al dogma cristológico, representado normalmente por el Concilio de Calcedonia. Se estima que la llamada cristología clásica resulta incomprensible a los hombres y mujeres de nuestros días, lo que exige una tarea de reinterpretación para hacerla accesible: «no nos sorprendemos si las cambiadas y cambiantes circunstancias históricas hacen necesaria sea la explicación de la cristología clásica sea la elaboración de una cristología que transporte el patrimonio cristológico al mundo moderno»<sup>28</sup>. Algunas estudiosas piensan que la cultura y las condiciones socioeconómicas tienen un peso tal en la formación de la cristología, y de la teología en general, que todas las cristologías son contextuales, lo que relativiza la comprensión de la verdad. En consecuencia resulta imposible una cristología dogmática universal, no tanto por una eventual diferencia dogmática cuanto porque se estima que personas de contextos diversos tendrán siempre una concepción diferente de qué cosa sea la salvación y de cómo conseguirla<sup>29</sup>.

Un tercer rasgo de estas cristologías suele ser el estar construidas sobre la base de la metodología histórico-crítica feminista y en concreto el estar normalmente planteadas metodológicamente como cristologías desde abajo<sup>30</sup>. Como señala la baptista Julie M. Hopkins, «es un concentrarse en la vida de Jesús de Nazaret tal y como se representa en los escritos de las primitivas comunidades cristianas» pero teniendo en cuenta que esto implica también un «partir de la experiencia contemporánea, en particular de la espiritualidad y de la ética feminista cristiana»<sup>31</sup>.

## 2.2 *Los temas de la cristología feminista*

Los primeros libros que empiezan a afrontar la temática cristológica de una manera más sistemática están comenzando a aparecer re-

28. E. GREEN, *Indirizzi di cristologia femminista*, «Protestantesimo» 49 (1994) 355.

29. Cfr. J.M. HOPKINS, *Verso una cristologia femminista*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 22 ss.

30. Sobre este modo de plantear la cristología, cfr. J.L. ILLANES, *Cristología «desde arriba» y Cristología «desde abajo». Reflexiones sobre metodología cristológica*, en AA.VV., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*. III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona 1982, pp. 143-156.

31. J.M. HOPKINS, *Verso una cristologia femminista*, cit., pp. 175 y 176.

cientemente. Es quizá el caso del libro de Julie M. Hopkins o del de Mary Grey<sup>32</sup>. En la mayoría de los casos, al menos por ahora, la reflexión sobre Cristo suele girar en torno a aspectos más concretos. Nos parece por eso más interesante intentar presentar los temas más habituales de la reflexión cristológica feminista.

### 2.2.1 *La masculinidad de Jesús*

Que Jesús fue hombre es un dato que nadie pone en duda. Su masculinidad forma parte de su individualidad humana, junto a tantas otras características, como su raza, su región de procedencia, su ambiente familiar, su cultura, etc. El problema para las feministas surge cuando una de estas connotaciones, el sexo, se coloca en primer término y recibe una interpretación androcéntrica en el plano teológico y en el de la praxis eclesial. ¿En qué se advierte una interpretación de este tipo? Según algunas de estas escritoras<sup>33</sup>, se nota en el hecho de que la masculinidad de Jesús ha sido utilizada para reforzar la imagen masculina de Dios. Si no se llega hasta una identificación —en Dios no tiene sentido hablar de una connotación sexual—, al menos parece haber una mayor afinidad entre Dios y el hombre que entre Dios y la mujer. Esto se resalta más a causa del uso habitual de los términos Padre/Hijo para explicar las relaciones de Jesús con Dios, por el uso del término Logos para referirse a Cristo, etc.

El hecho de que Jesús sea hombre se convertiría así en la justificación teológica que legitimaría la pretendida superioridad del hombre sobre la mujer. Gracias a una semejanza física con Cristo hombre, los hombres gozarían de una mayor identificación con Cristo que las mujeres, a pesar de que ambos han sido creados a imagen de Dios, no obstante ambos hayan sido llamados a identificarse con Cristo, a ser otros Cristos<sup>34</sup>. Aunque esto suele normalmente negarse —ambos son cristiformes—, sin embargo, algunas de estas autoras aducen que la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Inter Insigniores*, de 17-X-1976, se apoya en el sexo como argumento contra la ordenación de las mujeres, ya que el hombre en cuanto tal tendría una semejanza natural con Cristo que las mujeres no poseen y que le habilitaría para actuar *in persona Christi*<sup>35</sup>.

32. Cfr. nota 21.

33. Cfr. R. RADFORD RUETHER, *Can Christology be liberated...*?, cit., p. 23; E.A. JOHNSON, *Redeeming the name of Christ*, cit., p. 119; A. CARR, *Grazia che trasforma...*, cit., pp. 190 ss.

34. Cfr. E.A. JOHNSON, *La maschilità di Cristo*, «Concilium. Rivista internazionale di teologia» 27/6 (1991) 904-905.

35. La Declaración habla de una «naturalis similitudo» entre Cristo y el varón: AAS 69 (1977) 110.

Las estudiosas feministas ven en esto una especie de círculo vicioso, pues frente al conocido adagio patrístico «lo que no ha sido asumido, no ha sido salvado», se declara que el sexo es una cualidad accidental, reforzándolo con el hecho de que el Credo niceno confiesa que el Verbo *homo factus est*, donde el término *homo* es inclusivo de la naturaleza humana: se hizo *homo*, no *vir*. Pero si la masculinidad es esencial, si se hizo *vir* y no *homo*, entonces la mitad del género humano no habría sido asumida y estaría aún esperando su salvador<sup>36</sup>.

No hay que olvidar que para las teólogas feministas la Biblia en general y, en nuestro caso, el Nuevo Testamento, son textos androcéntricos. Esto implica para ellas un necesario trabajo de reinterpretación, de descontaminación, de búsqueda de tradiciones olvidadas o suprimidas.

En esta línea, algunas de ellas han dado especial relieve a la figura de la Sabiduría y hablan así de un Cristo-Sophia en vez de un Cristo-Logos como vía de acceso a una cristología feminista<sup>37</sup>. El Verbo, el Logos, términos que indican la Palabra, la Mente, la Idea divina, se-

36. Sobre el tema de la ordenación de las mujeres, cfr. el exhaustivo estudio de Manfred HAUKE, *Women in the Priesthood. A systematic Analysis in the Light of the Order of Creation and Redemption*, Ignatius Press, San Francisco 1988 (la edición alemana original es de 1982). Cfr. también R. GRAYSON, *Il ministero della donna nella Chiesa antica*, Città Nuova, Roma 1974; R. RADFORD RUETHER, *Le donne e il sacerdozio in una prospettiva storica e sociale*, «Concilium. Rivista internazionale di teologia» 12/1 (1976) 54-67; L. SWIDLER-A. SWIDLER (ed.), *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, Paulist Press, New York 1977; H.U. VON BALTHASAR, *Importancia de la Tradición ininterrumpida de la Iglesia sobre la intrínseca referencia del sacerdocio al varón*, en AA.VV., *Misión de la mujer en la Iglesia*, Ed. Católica, Madrid 1978, pp. 93-102; J. RATZINGER, *El sacerdocio del hombre: ¿una ofensa a los derechos de la mujer?*, *ivi.*, pp. 149-160; J. GALOT, *La femme et le sacerdoce. Le problème des revendications*, «Seminarium» 30 (1978) 98-118; B. DUVAL, *L'argumentation de quelques théologiens de langue française au sujet de l'ordination des femmes*, «Le supplément» 31 (1978) 593-607; P.K. JEWETT, *The Ordination of Women*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1980; I. DE LA POTTERIE, *La donna e il ministero della Chiesa. Principi ermeneutici per l'interpretazione della visione biblica sulla donna*, en A. CAPRIOLI-L. VACCARO (cur.), *La donna nella chiesa oggi*, cit., pp. 106-129; M. ALCALÁ, *La mujer y los ministerios en la Iglesia del Vaticano II a Pablo VI*, Sígueme, Salamanca 1982; M. FARINA, *La donna e ministeri nella Chiesa*, en ID. (ed.), *Chiesa, carismi e ministeri*, Tip. La Nuovissima, Acerra 1986, pp. 135-161; A. MENEGHETTI, *La donna nella chiesa: quali ministeri?*, A. COLOMBO (ed.), *Verso l'educazione della donna*, LAS, Roma 1989, pp. 133-151; A.-M. PELLETIER, *Masculin, Féminin: le sens d'une tradition. A l'occasion du débat sur l'ordination des femmes*, «Nouvelle revue théologique» 117 (1995) 199-216. Como era previsible, la polémica ha vuelto a manifestarse tras la publicación de la Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, de 22-V-94: cfr. AAS 86 (1994) 545-548.

37. Cfr. E.A. JOHNSON, *Jesus, the Wisdom of God. A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology*, «Ephemerides theologicae Lovanienses» 60 (1985) 261-294; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, Continuum, New York 1984; R. RADFORD RUETHER, *Can Christology be liberated...?*, cit., p. 14; Ben WITHERINGTON III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, InterVarsity Press, Downers Grove (Ill.) 1995, pp. 161-196; E. TOMASSONE, «Gesù Sophia». *Tracce di un concetto negletto di Dio*, «Protestantesimo» 49 (1994) 367-371.

rían conceptos importados de los ambientes platónicos, pero no son necesariamente masculinos, pues el mundo hebreo usaba el concepto semejante de «Sabiduría de Dios», que expresa en femenino una idea semejante, y para algunas, como Rosemary R. Ruether, era precisamente la versión original de esa idea. La figura de la Sabiduría de Dios, que aparece en el Antiguo Testamento creando, dando la vida, santificando, preocupándose de los hijos de los hombres, fue aplicada a Cristo, imagen del Dios invisible y primogénito de toda la creación (Col 1, 15), por quien todas las cosas han sido hechas (I Cor 8, 6). San Pablo llama a Cristo Sabiduría de Dios (I Cor 1, 24) y Mateo (23, 24) pone en boca de Jesús lo que para Lucas (11, 49) había sido proferido por la Sabiduría de Dios. Todo esto permitiría recuperar aspectos menos presentes de la tradición neotestamentaria y no sólo reinterpretar las imágenes bíblicas de Cristo que subrayan rasgos de su actuar más en sintonía con la experiencia de las mujeres<sup>38</sup>, y facilitaría, al mismo tiempo, evidenciar aún más la divinidad de Cristo, pues se estima que los otros títulos cristológicos usados por Jesús, que prefieren llamar símbolos —Hijo del hombre, Hijo de Dios, Cristo, Mesías, etc.— no connotan como éste la divinidad en su contexto original<sup>39</sup>. Permitiría, además, corregir el contexto fuertemente patriarcal de los otros títulos, como ocurre de modo particular con el término Hijo, en opinión de A. Carr, que sigue en esto a E. Schillebeeckx<sup>40</sup>. Ni siquiera el título de Mesías, señala Rosemary R. Ruether, implica la masculinidad. Surge como un título para los reyes de Israel y de ahí habría pasado más tarde a simbolizar al futuro e ideal Rey de Israel. Aunque quienes gobernaban al pueblo de Israel eran normalmente hombres no faltan casos de mujeres y, por otra parte, el título se emplea también con un sentido colectivo en el libro de Daniel y en la literatura apocalíptica judía como expresión colectiva de Israel, a su vez representante de la humanidad como sujeto corporativo. El mismo título de Hijo del hombre, *ben Adam*, tan utilizado por Jesús, es utilizado por la liturgia judía para referirse a hombres y mujeres, a pesar de su forma antropocéntrica<sup>41</sup>.

38. Existe toda una línea de pensamiento, sobre todo en escritos de espiritualidad de los siglos XII a XIV, que, en la línea de Juliana de Norwich, presenta a Jesús como una madre que nutre a sus propios hijos y cuida de ellos: cfr. vgr. G. PATERSON CORRINGTON, *The Milk of Salvation. Redemption by the Mother in late Antiquity and Early Christianity*, «Harvard theological review» 82/1 (1989) 393-420; C.W. BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 1982. E. McLAUGHLIN, *Christ My Mother. Feminine Naming and Metaphor in Medieval Spirituality*, «St. Luke's journal of theology» 18 (1975) 356-386.

39. Cfr. E.A. JOHNSON, *Redeeming the name of Christ*, cit., p. 121.

40. Cfr. A. CARR, *Grazia che trasforma...*, cit., p. 209.

41. Cfr. R. RADFORD RUETHER, *Can Christology be liberated...?*, cit., p. 15.

### 2.2.2 *La comunidad de Jesús*

La cristología feminista suele caracterizarse también por una presentación de la vida y de la obra de Cristo en concordancia con estas ideas. Normalmente se hace acudiendo, desde el punto de vista metodológico, al método narrativo<sup>42</sup>. Hay un nuevo modo de contar la historia de Jesús, sobre el que se busca fundar una cristología diferente, no de dominio y de poder, sino de servicio y de igualdad.

Gran parte del debate teológico gira en torno al tema de la subordinación de la mujer en San Pablo. Con independencia de la postura que se haya adoptado en relación al apóstol, el punto de comparación con la doctrina que se le atribuye tenía que ser lógicamente lo que se ha llamado la comunidad de Jesús. Esto hizo que se estudiara el tema en las enseñanzas y en la actuación de Jesús, y que se intentara ver cuál era la situación de la mujer en esa primerísima comunidad.

La valoración suele ser generalmente positiva. A través de su ministerio, Jesús habría enseñado un modelo relacional que se considera la antítesis del patriarcado, provocando una experiencia liberante y llenando de esperanza a las mujeres, hasta entonces consideradas como el estrato social más bajo de la sociedad. El grupo de mujeres que gira alrededor de esa primera comunidad se relaciona con Jesús en un clima de mutuo respeto, ofrecen su amistad a Jesús, le ayudan económicamente, parten el pan con él, evangelizan en su nombre, reciben también ellas el Espíritu Santo. Era una comunidad, un discipulado de iguales<sup>43</sup>. «Los relatos que narran la admisión de discípulas, su amistad con María de Magdala y con María y Marta, que muestran el uso positivo de imágenes femeninas que hace en las parábolas, su romper los tabúes hablando con la samaritana y con la mujer siro-fenicia, y la posición de las mujeres como primeros testigos de la resurrección, constituyen todos ellos un importante fundamento narrativo para la cristología feminista»<sup>44</sup>.

De este ambiente suele resaltarse, por un lado, que la enseñanza de Jesús parece relativizar las relaciones vigentes en la familia patriarcal de entonces y cuestionar la ordenación familiar, religiosa y social

42. Sobre este método, cfr. V. BALAGUER, *La teología narrativa*, «Scripta Theologica» 28/3 (1996) 689-712.

43. Cfr. E.A. JOHNSON, *Redeeming the name of Christ*, cit., pp. 123 ss.; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di Lei...*, cit., pp. 155 ss.

44. A. CARR, *Grazia che trasforma...*, cit., p. 199. J.M. HOPKINS, en cambio, piensa que los dichos y las parábolas de Cristo no denotan un particular distanciamiento de la cultura patriarcal de la época, al contrario de lo que sucede, en su opinión, con el estilo de vida y la praxis de Jesús: cfr. *Verso una cristologia femminista*, cit., p. 61.

de la época. Por otra parte, se subraya la importancia que tuvo la participación de la mujer en las primitivas comunidades cristianas, y su significado teológico<sup>45</sup>.

Al mismo tiempo se intenta hacer ver que una progresiva adaptación de la Iglesia a la cultura patriarcal dominante habría dado origen a un continuo intento de suprimir ese radical igualitarismo del movimiento de Jesús, que alcanzaba a esclavos y mujeres, y de suprimirlo no sólo de hecho sino incluso de la memoria eclesial. De esa lucha habrían quedado huellas en los escritos neotestamentarios más tardíos<sup>46</sup>.

### 2.2.3. *La teología de la Cruz*

La cristología feminista no es excesivamente partidaria de la teología de la Cruz. La presentación de Jesús como víctima sacrificial, su entrega en la Cruz, aparece como algo difícil de aceptar para las estudiosas feministas. No suelen aceptar el uso religioso de esta idea cristológica para legitimar las estructuras familiares, eclesiales y sociales que favorecen aquellos roles femeninos caracterizados por la pasividad, el sacrificio y la negación de sí mismo: «modelos de este tipo no son de ninguna ayuda para las mujeres, cuya tentación fundamental ha sido descrita por la interpretación feminista como el no llegar a aquella conciencia de sí y a aquel actuar responsable que son los requisitos indispensables de cualquier vida cristiana madura»<sup>47</sup>.

Lo que rechazan es la idea de la muerte de Jesús como algo exigido por Dios para compensar el pecado. En esto comparten la misma postura que otros modelos de teología política y de teología de la liberación. Resulta algo llamativa esta actitud, pues la idea de una muerte expiatoria de Cristo en la Cruz no es ciertamente compartida por muchos teólogos hoy en día. La imagen de un Dios colérico, sediento de venganza, que exige la muerte de su Hijo, no es actual; hace ya tiempo que se subraya más bien la voluntariedad de la muerte de Cristo. Cristo muere por amor y obediencia, libremente. No existe el menor asomo de una especie de victimación pasiva en el Jesús clavado en la Cruz. El masoquismo cristiano y el sadismo teológico-

45. Hay también quien sostiene que esta actitud de Jesús sería fruto de que pensaba que el fin del mundo era inminente: «para Jesús y para sus primeros discípulos la norma del evangelio no la constituían la masculinidad o la feminidad, sino la inminencia del Reino de Dios»: J.M. HOPKINS, *Verso una cristologia femminista*, cit., p. 56.

46. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di Lei...*, cit., pp. 267 ss.

47. A. CARR, *Grazia che trasforma...*, cit., p. 206.



co centrados en el Padre que entrega a su Hijo, que denuncia Dorothée Sölle<sup>48</sup>, no es ciertamente bíblico ni patrístico. Planteamientos semejantes con frecuencia son más bien postulados de determinadas concepciones psicoanalíticas<sup>49</sup>.

En ocasiones este tipo de posturas reflejan preocupaciones que son propias de la teología protestante. Es el caso, en mi opinión, de la crítica que hace Julie M. Hopkins a lo que denomina «la doctrina penal y substitutiva de la expiación», que rechaza frente al calvinismo y frente al intento de J. Moltmann de reinterpretarla como un drama salvífico relacional que se desarrollaría en el interior de la Trinidad<sup>50</sup>.

Detrás de estas reacciones, lo que en ocasiones se plantea es el problema del mal, del sufrimiento. Las soluciones suelen variar. Para Hopkins, por ejemplo, se podría afirmar que los primeros cristianos creían en un Dios que sufría con Jesús. Este concepto duró lo que la Iglesia posterior tardó en aplicar a Dios las categorías greco-romanas del motor inmóvil, del ser trascendente, y «esto lleva inevitablemente a una postura doceta, es decir, a la creencia de que, como Dios es incapaz de sufrir, la naturaleza divina de Jesús no sufrió ni murió»<sup>51</sup>. Esta teóloga sostiene, en cambio, que «Dios sufrió y sufre. En otras palabras, junto con otras muchas teólogas feministas, he rechazado la concepción griega de Dios. No creo más que Dios sea absolutamente trascendente»<sup>52</sup>.

Para la católica A. Carr, «hoy es difícil separar netamente la persona de Jesús de su obra, la cristología de la soteriología, como tendía a hacer la teoría precedente que ponía su atención en la metafísica de la persona, en *quién* es Jesús. Nosotros sabemos demasiado bien que lo que somos es determinado por aquello que hacemos (...) Mientras una metafísica clásica de la sustancia, como la propuesta por Tomás de Aquino, veía los seres humanos en un marco de referencia inmutable, estático y cosmocéntrico, la perspectiva actual, historicista y procesual, mantiene que las personas son constituidas, en efecto, por sus relaciones»<sup>53</sup>. De ahí que la salvación, como realidad personal y política, no se pueda reducir a un suceso del pasado, ligado a la figura de Jesucristo; es también una cuestión de solidaridad presente y futura, una solidaridad que en el pasado se expresó en Jesús. Pero desde una

48. Cfr. D. SÖLLE, *Sofferenza*, Querinianam, Brescia 1973.

49. Sobre estos aspectos, cfr. E. JUÁREZ SAMBLAS, *La vicariedad salvífica de Cristo*, Diss. Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1994.

50. J.M. HOPKINS, *Verso una cristologia femminista*, cit., p. 84.

51. J.M. HOPKINS, *Verso una cristologia femminista*, cit., p. 98.

52. *Ivi*.

53. A. CARR, *Grazia che trasforma...*, cit., p. 219.

perspectiva feminista la salvación es radicalmente relacional, comunitaria y pluralista<sup>54</sup>.

Otros temas de carácter cristológico que suelen aparecer en los trabajos de teólogas feministas hacen referencia, por ejemplo, a la normatividad, a la exclusividad de la salvación en Cristo. Se trata de una cuestión para muchas de ellas no resuelta, que aún permanece abierta. Para la católica Rosemary R. Ruether, el carácter escatológico del cristianismo significa que la Revelación aún no está completa, continúa en los que se suele llamar la comunidad-Crista<sup>55</sup> o, como dice en otro trabajo, «debemos cesar de aislar la obra de Cristo de la comunidad cristiana que continúa marchando (...) mientras Jesús es el representante fundacional de este camino de la cruz y la liberación, él no es su posibilidad exclusiva»<sup>56</sup>. Para la protestante Sallie McFague, «Jesús no es ontológicamente diverso de otras figuras paradigmáticas en nuestra tradición o en otras tradiciones religiosas que manifiestan con palabras y con obras el amor de Dios al mundo»<sup>57</sup>.

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN

No cabe duda de que el empeño por elaborar una cristología feminista presenta puntos de gran interés y obliga a replantearse algunas cuestiones y a intentar afinar más: Las aportaciones desde el punto de vista bíblico ayudan también a valorar aspectos que quizá habían podido pasar desapercibidos.

Sin embargo, desde el punto de vista doctrinal, nos parece que, quizá a causa de la diferencia de confesiones religiosas o de la diferencia de métodos empleados, hay una serie de puntos que emergen en toda su importancia. Uno de ellos es el intento bastante generalizado de elaborar una cristología al margen de los dogmas cristológicos o de cualquier referencia a un Magisterio doctrinal, pues lo contrario se interpreta a veces como una falta de fe en Dios y en uno mismo. Otro, no menos evidente, es quizá la disolución de la figura de Jesucristo. Tiende a separarse en algunos casos a Jesús del Cristo: lo habitual es referirse sólo a Jesús. Esta separación incidirá después en el tema de la universalidad de la salvación obrada por Jesucristo, pues mientras Jesús de Nazaret se agota en el Cristo, Cristo no se agotaría

54. A. CARR, *Grazia che trasforma...*, cit., p. 220.

55. Cfr. vgr. *Is there a Place for Feminists in the Christian Church?*, «New Blackfriars», 1 (1987) 9.

56. R. RADFORD RUETHER, *Can Christology be liberated...?*, cit., p. 24.

57. S. MCFAGUE, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress Press, Philadelphia 1987, p. 136.

en Jesús de Nazaret<sup>58</sup>. Hay también quien rechaza la fe en la resurrección física de Jesús<sup>59</sup>. Se observa igualmente una cierta tendencia a afirmar que Cristo no habría tenido conciencia de ser el Mesías o que se habría equivocado acerca del fin del mundo, que creía inminente<sup>60</sup>.

El problema de algunas corrientes de la cristología feminista parece centrarse precisamente en torno a las fuentes y principios del quehacer teológico. No basta hablar de Cristo para hacer cristología. El punto de referencia de la teología católica se encuentra en la Escritura y en la Tradición interpretadas por el Magisterio. Si se pierde esa referencia es muy probable que aparezca la figura de un Cristo que no coincide con el que transmite la fe de la Iglesia.

58. Cfr. E. GREEN, *Indirizzi di cristologia femminista*, «Protestantesimo» 49 (1994) 363.

59. Cfr. vgr. I.C. HEYWARD, *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation*, University Press of America, London 1982, p. 58: «A mí me parece que demuestra una gran fidelidad el reconocer la muerte de Jesús como el acto final del desprecio de este amante de Dios y de la humanidad; y reconocer la resurrección como un acontecimiento no en la vida de Jesús, sino más bien en la vida de sus amigos».

60. J.M. HOPKINS, *Verso una cristologia femminista*, cit., pp. 51-53.